إشكاليّة العلاقة
بين المثقفين والسلطة

محمود أمين العالم

مدخل عام:

ما أكثر ما تعالج قضية العلاقة بين المثقفين والسلطة معالجة تبسيطية. فالمثقفون يتقلصون في نموذج لمثقف فرد مطلق يقف في مواجهة سلطة مطلقة. وبين هذا المثقف الفرد والسلطة تقوم علاقة محددة. فالمثقف إزاء هذه السلطة قد يكون «ناقداً أو مبرراً أو متفرجاً»[1]، وقد يكون داخل السلطة أو خارجها، وقد يكون مع السلطة أو ضدها. وعلى هذا فالعلاقة بين المثقف والسلطة لا تخرج عن أن تكون علاقة ثنائية سواء كانت استبعادية أو توفيقية.

والواقع أن العلاقة بين المثقفين والسلطة أكثر تعقيداً من هذه الثنائية التبسيطية. بل لعل هذه العلاقة أن تختلف باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية التي تتحقق فيها، كما يختلف كذلك الوعي بها باختلاف هذه الملابسات واختلاف المواقف منها.

في أوائل عام 1967 زار مصر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وألقى في جامعة القاهرة محاضرة حول «دور المثقف في المجتمع المعاصر». ولقد اقتصر سارتر في محاضرته على تحديد دور المثقف في المجتمعات الأوروبية الرأسمالية وعرّف المثقف بأنه «العالِم الذي يخرج باهتمامه وعمله من حدود علمه المتخصص إلى آفاق المصالح الانسانية المشتركة». وفي تعريفه هذا للمثقف، وفي محاضرته بشكل عام، وضع سارتر المثقف في تعارض مع السلطة بشكل مطلق. ولقد اختلفتُ مع محاضرة سارتر في مقال نشرته[2] آنذاك فرَّقتُ فيه بين مستويات ومواقف مختلفة للمثقفين وأشكال وطبائع مختلفة للسلطة، وأشرت في هذا المقال إلى أن السلطة ليست هي مجرد الجهاز المركزي بل هي كذلك الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى غير ذلك، وأن موقف المثقفين سواء داخل جهاز الدولة أو خارج هذا الجهاز إنما يختلف باختلاف طبيعة هذا الجهاز وطبيعة سياساته من حيث أنه جهاز رجعي أو تقدمي، وأن موقف المثقفين لا يتحدد فحسب بالتأييد أو بالرفض للسلطة على اطلاقها وإنما يتحدد أساساً بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية عملية في تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها تغييراً جذرياً.

وكما كانت محاضرة سارتر تعبيراً عن موقف أغلبية المثقفين في البلاد الأوروبية الرأسمالية آنذاك، فإني أكاد أتلمس في كلماتي القديمة تضاريس تلك المرحلة من تاريخ مصر في الخمسينات والستينات عندما كانت ثورة 23 تموز (يوليو) في السلطة بقيادة جمال عبدالناصر، وكانت تلتف حولها الجماهير الشعبية للأمة العربية جمعاء، بل الأغلبية الساحقة للمثقفين العرب بمستوياتهم واتجاهاتهم المختلفة.

حقاً، لقد عانت ثورة تموز (يوليو) في بدايتها بانسحاب بعض المثقفين عنها، وسلبيتهم إزاءها بل صدامهم معها نتيجة لبعض توجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية آنذاك.

وفي كتاب «أزمة المثقفين» يعرض الأستاذ محمد حسنين هيكل لعناصر هذه الأزمة ويركزها في أمور ثلاثة هي:

1 ـ المطالبة بعودة الجيش إلى الثكنات.
2 ـ المطالبة بالديمقراطية وعودة الأحزاب.
3 ـ المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة «وذلك نتيجة لتعيين بعض العسكريين في عدد من الشركات والهيئات والمؤسسات في وظائف يبدو أنها فنية بحتة لا تحتمل غير المتخصصين في أعمالها»[3].

على أن القضية آنذاك لم تكن في تقديري هي أزمة علاقة بين المثقفين على اطلاقهم والسلطة الجديدة كجهاز سياسي عسكري أو أزمة مفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة. بل كانت الأزمة ذات أبعاد سياسية واجتماعية وايديولوجية أساساً. فلا شك أن ثورة تموز (يوليو)، وغيرها من الثورات العربية الأخرى التي قامت قبل قيامها أو بعد قيامها، قد شارك في قيامها وفي قيادتها طلائع من المثقفين ذوي التوجه التقدمي والقومي العام. حقاً، إن الطابع العسكري قد غلب على هذه الثورات. إلاّ أن هذا الطابع العسكري لا يخفي الوجوه الثقافية البارزة التي شاركت في التخطيط وفي قيادة هذه الثورات. هذا، فضلاً عن أن ضباط الجيش أنفسهم يعدون من الفئات الثقافية بالمفهوم العام للمثقفين كما سنعرض لذلك فيما بعد. والواقع أن ثورة تموز (يوليو) لم تنجح في تحقيق بعض أهدافها إلاّ بفضل المشاركة الفعالة لمئات المثقفين في مختلف مستويات العمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والاعلامي والثقافي عامة.

ففي خطة التنمية الاقتصادية الأولى مثلاً اشترك في وضعها ألف وخمسمائة من كبار المتخصصين، وقام على تنفيذها عشرات الآلاف من المثقفين الذين يجتمع فيهم أهل الثقة بأهل الخبرة[4]. ولهذا، فإن النواقص والسلبيات في ثورة تموز (يوليو)، لا ترجع في الحقيقة إلى أزمة المفاضلة بين أهل الثقة وأهل الخبرة، أو إلى أزمة التعارض والمصادمة بين المثقفين والثورة كما يقال، أو إلى سلبية المثقفين إزاء الثورة، وإنما ترجع إلى الطبيعة الطبقية للثورة وإلى ايديولوجيتها التوفيقية وإلى نوعية المثقفين الذين استعانت بهم الثورة لتحقيق أهدافها. لقد كانت الثورة تنادي بالتغيير الاجتماعي والاشتراكية، وتستعين بمثقفين معادين لشعارات التغيير الاجتماعي وللاشتراكية ولمشروعاتها عامة أو على الأقل غير مدركين وغير واعين حتى بحقائق وآليات التغيير الاجتماعي الذي تسعى الثورة إلى تحقيقه، في الوقت الذي كانت تغيّب في السجون لفترات طويلة المثقفين الاشتراكيين الحقيقيين أو تعمل على تهميشهم اجتماعياً أو تسعى إلى استيعابهم داخل ايديولوجيتها الخاصة.

لم تكن القضية إذن في الخمسينات والستينات هي أزمة العلاقة بين المثقفين والثورة أو بين المثقفين والسلطة، بل كانت خلافاً حول سياسات وايديولوجيات داخل الثورة وخارجها تتعلق

بالديمقراطية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسة الخارجية فضلاً عن مناهج وأساليب وأسس تحقيق الوحدة العربية.

ولهذا فإن المقال الذي كتبته عام 1967 رداً على سارتر كان تعبيراً عن هذه الخبرة الواقعية الحية، أكثر منه تعبيراً عن إشكالية موضوعة بين المثقفين والسلطة.

على أننا في هذه السنوات الأخيرة، نجد هذه القضية تبرز من جديد في صورة إشكالية بل مأساوية حادة، وتتسع فيها المسافة بين طرفيها حتى تكاد تصل إلى ما يشبه الثنائية المطلقة.

ولقد استطعت أن أحصي خلال السنوات الأخيرة خمس ندوات غير ندوتنا هذه فضلاً عن مقالات متناثرة، يدور محورها حول العلاقة بين المثقفين والسلطة. وفي تقديري أن هذا الاهتمام البالغ بهذه القضية، والطابع الاشكالي الحاد لطرحها إنما هو تعبير عما يعانيه واقعنا العربي الراهن في هذه السنوات الأخيرة من أزمة بنيوية في مجمل أوضاعه وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تزداد كل يوم تخلفاً وتمزقاً استبداداً وتبعية. وقد لا يسمح المجال بتفصيل حول هذه الأزمة وأسبابها وآفاقها، ولكني حسبي أن ألخص هذه الأزمة بفقرة واحدة من تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان الذي صدر مؤخراً.

تقول هذه الفقرة «إن الرأي العام العربي» يدرك أن الهزائم والانتكاسات التي حاقت بوطنه الكبير في السنوات الأخيرة ليست قدراً محتوماً. وليست دلالة على عجز شعوب أمته. وإنما هي بسبب عجز الأنظمة. وأن هذه الشعوب قد سجلت في الماضي القريب انتصارات باهرة، وقدمت أعز التضحيات. وان أهم أسباب الأزمة الحاضرة هي التغيب القسري للجماهير العربية عن المشاركة في تقرير مصيرها والاسهام في صياغة حاضرها ومستقبلها، والدفاع عن أوطانها، وأن هذا التغييب يبدأ بمصادرة الحريات الأساسية للجماهير وينتهي بالانتهاك الفاضح لحقوق الانسان الفرد»[5].

إن خلاصة هذه الصورة التي تقدمها هذه الفقرة من تقرير «المنظمة العربية لحقوق الانسان» هي أن الأنظمة العربية عاجزة، والجماهير العربية مغيّبة. وبصرف النظر عن حقيقة موقف الأنظمة هل هي عاجزة أم متواطئة، فلا شك أن هناك تخلفاً في جانب الأنظمة، وتغييباً في جانب الجماهير. وفي هذه الصورة المأساوية كان من الطبيعي أن تبرز إشكالية العلاقة بين المثقفين (الذين هم طلائع الوعي الاجتماعي على اختلاف انتساباتهم واتجاهاتهم) وبين الأنظمة الحاكمة، وأن تنعقد الندوات وتكتب المقالات وترتفع التساؤلات القلقة حول المثقفين وموقفهم ودورهم ومسؤوليتهم في مواجهة هذه الأوضاع.

ولا أتردد في أن أقول بصراحة واجبة إن بعض الكتابات وبعض المداخلات في هذه الندوات، ما كانت ـ موضوعياً على الأقل ـ تنتهي إلى تحديد معالم الخروج من محنة هذه الأوضاع، بقدر ما كانت تغيب حقائق وآليات هذه المحنة، كما كانت تغيب المنهج الموضوعي لمعالجتها، وبالتالي كانت تكرسها تكريساً. وليس هذا بالأمر الغريب الشاذ. فالثقافة بُعد من أبعاد هذه «الأوضاع ـ المحنة» نفسها، وبعض المثقفين أنفسهم هم بعض أجهزة إعادة انتاج هذه «الأوضاع ـ المحنة». وبتعبير آخر أكثر عمومية وأكثر موضوعية، إن الثقافة بُعد من أبعاد السلطة، كل سلطة. ولهذا فإن القول ـ وهنا ندخل في موضوعنا ـ بالثنائية الضدية الاستبعادية أو الثنائية التوفيقية بين المثقفين والسلطة لا يفضي إلى تغييب حقيقة العلاقة بين المثقفين والسلطة فحسب، بل يفضي كذلك إلى طمس طبيعة الثقافة وطبيعة السلطة على السواء. فلا

سلطة بغير ثقافة، ولا ثقافة لا تنتسب إلى سلطة ما سائدة، أو سلطة أخرى تسعى لأن تسود.

ولهذا فليس صحيحاً ما يذهب إليه بعض الكتّاب من أن المثقف والسلطة ينتسبان إلى حقلين دلاليين مختلفين وأن العلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة الصراع[6].

حقاً، هناك تمايز دلالي بين الثقافة والسلطة، ولكن هناك كذلك تداخل وظيفي عضوي بين الدلالتين كذلك.

ولو عدنا إلى الجذور الاشتقاقية لكلمات السلطة والحكم والثقافة، في لسان العرب وفي بعض المعاجم العربية الأخرى، لوجدنا هذا التشابك والتداخل بين الدلالتين.

فكلمة السلطة إلى جانب ما تحمله من معنى القهر والغلبة، تعني كذلك الحجة والبرهان. والرجل السليط هو الفصيح حديد اللسان. ومع كلمتي الحكم والحكومة اللتين تعبران عن السيطرة نجد كلمة الحكمة التي تعني العلم والتفقه ومعرفة أفضل الأشياء. أما كلمة الثقافة فنجدها سواء في اللغة العربية أو مختلف اللغات الأوروبية تجمع بين الدلالتين المعنوية والعلمية. فالزراعة هي مصدرها في اللغات ذات الجذر اللاتيني، والتصويب والتسوية والتحديد هو مصدرها في اللغة العربية. فثقف الشيء تعني اقامة المعوج فيه، مثل تثقيف الرمح، وثاقفه تعني جالده بالسيف إلى غير ذلك.

حقاً، إننا لا ينبغي أن نغالي في استخلاص نتائج فكرية من هذا التداخل الدلالي في معنى المفردات، ولكننا سنجد هذا التداخل الدلالي نفسه بين الممارسة والفكر، بين السلطة والمعرفة، بين الدولة والثقافة طوال التاريخ البشري وخاصة مع نشأة الطبقات الاجتماعية وقيام مؤسسة الدولة. سنجد هذا التداخل الدلالي والوظيفي منذ الملوك السحرة وسلطة الكهنة، ودور البيروقراطيين ومهندسي المشروعات الكبرى في الدولة القديمة حتى رجال الدين وصانعي القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي ومخططيه ومنفذيه ومروجيه الايديولوجيين في الدولة الحديثة. وقد يبرز هذا التداخل الدلالي والوظيفي بصورة أكثر وضوحاً عندما نضرب أمثلة بعض الحكام الحكماء أو الحكام المثقفين، وما أكثر الأمثلة على ذلك في التاريخ القديم والتاريخ الحديث: أخناتون، علي بن أبي طالب، المأمون، ابن تومرت، روبسبير، لينين، ماوتسي تونغ، نهرو، عبدالناصر، سنغور، ديغول إلى العشرات من أمثالهم. إلّا أن التمثل بهذه الأسماء قد يفضي بنا إلى نتيجة مغلوطة، لأنه قد يوحي بأن للثقافة دلالة فردية أو نخبوية علوية ويخفي بهذا دلالتها الطبقية في بنية السلطة نفسها.

ولهذا قد يكون من المفيد متابعة الرحلة العريقة المستمرة المتطورة لمؤسسة السلطة ـ الثقافة لنتبين هذه العلاقة العضوية الحميمة بين السلطة والثقافة وما تتخذه من أشكال ومظاهر مختلفة عبر الملابسات التاريخية الاجتماعية المختلفة. ولكن المجال لا يسمح بهذا. وحسبنا أن نتوقف عند تحديد مفهوم المثقف ومفهوم السلطة، وتحديد طبيعة ما بينهما من تداخل دلالي ووظيفي رغم ما بينهما من تمايز.

من هو المثقف؟

إن أي محاولة لتعريف المثقف ستغوص بنا في غابة من عشرات التعريفات التي يصدر كل منها عن موقف فكري معين. فهناك من يعرّف المثقف بأنه الحاصل على الشهادة العليا الجامعية، وهناك من يعرّفه بأنه المتخصص في شؤون الثقافة، والذي يتعامل مع الأفكار المجردة والتي يضع اعتباراتها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية، أو بأنه المفكر

المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه أو هو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع أو هو العالم القلق أو هو المبدع في مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسي أو هو واحد من صفوة أو نخبة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعي العام إلى غير ذلك. وهي تعريفات تقصر المثقف على مستوى ثقافي معيّن أو مستوى اجتماعي معيّن. وقد يكون أبسط تعريف هو ذلك الذي يميز بين العمل الذهني والعمل اليدوي. وهو في الحقيقة كذلك تعريف غير دقيق على اطلاقه. فكل عمل يدوي مهما كانت بساطته الآلية يحتوي بالضرورة على قدر من الجهد الذهني. وقد تقديري أن أصدق تعريف وأدقه هو ذلك الذي يقول به غرامشي وهو أن[7] كل انسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له. ذلك أن لكل انسان رؤية معينة للعالم، وخطاً للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معيناً من المعرفة والانتاج الفكري. كل انسان مثقف إذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافته. وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرين والعلماء والكتّاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والأطباء والموظفين والموجهين الاعلاميين والصحفيين ورجال الأعمال والطلبة. بل يتسع كذلك لقوى الانتاج اليدوي من عمال وفلاحين. وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام ومثقف متخصص، ولا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية، من الطبقة الارستقراطية إلى البورجوازية والفئات البينية المتوسطة حتى الطبقة العاملة. فلكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقّفوها المعبّرون عنها سواء بالانتساب الاجتماعي المباشر، أو بالانتماء الفكري. وهناك بحسب تعبير غرامشي المثقف العضوي للطبقة البورجوازية وهناك المثقف العضوي للطبقة العاملة، وهناك المثقفون المعبرون عن مختلف الفئات الاجتماعية الأخرى. ولعل فئة الفلاحين أن تكون الفئة الاجتماعية الوحيدة كما يذهب[8] غرامشي التي ليس لها مثقفوها المعبرون عنها، وإن يكن العديد من المثقفين من ذوي أصول فلاحية.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين ينتسبون عامة إلى الفئات الاجتماعية الوسطى، ويتحلون لهذا بسمة اجتماعية موحدة. وقد يبدو هذا صحيحاً وخاصة في مجتمعاتنا العربية ومجتمعات البلاد النامية عامة التي برزت فيها وتكاثرت واتسعت الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال ونتيجة للتوسع في التعليم تلبية للاحتياجات الاجتماعية الجديدة. إلّا أنه في اطار هذه الفئات الوسطى سنجد كذلك الانتماءات والانتسابات الفكرية المختلفة التي لا تجعل من المثقفين طبقة متجانسة من حيث المصالح وبالتالي من حيث الأفكار.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى اعتبار المثقفين الطبقة الاجتماعية المالكة لامتلاكهم لرأس مال ثقافي يؤهلهم للحصول على الجانب الأكبر من فائض القيمة على المستوى الاجتماعي العام، ويتيح لهم وضعاً متميزاً في السلطة، فاللامساواة في المعرفة تؤدي إلى اللامساواة الاجتماعية وبالتالي فالأكثر معرفة هو الأكثر سلطة. والواقع أنه إذا صح أن اللامساواة في المعرفة تؤدي إلى اللامساواة الاجتماعية، فإن المعرفة أو رأس المال الثقافي وحده لا يعني السلطة، رغم أهميته في بنية السلطة كما سوف نرى.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين كيان اجتماعي غير طبقي، أي يكاد أن يكون كياناً قومياً فوق الطبقات[9]، وإن كان يقصر هذا الحكم على المثقفين المصريين أساساً. والواقع أن مصدر هذا

التعريف الفضفاض هو قصره مفهوم المثقفين على المشتغلين بشؤون الثقافة العامة دون المشتغلين بالثقافة التقنية. ولكن حتى في اطار هذا المفهوم الضيق للمثقفين فما أكثر التمايزات الطبقية بينهم.

إن المثقفين ليسوا طبقة بثقافتهم وليسوا فوق الطبقات أو عبرها بهذه الثقافة، وإنما يتنوع ويختلف انتسابهم كشرائح وفئات اجتماعية إلى هذه الطبقة أو تلك بطبيعة موقعهم وموقفهم من نظام الانتاج السائد. فالطبقة بحسب تعريف لينين لها تتحدد بمعايير أربعة هي موقع المجموعة الاجتماعية في نظام الانتاج الاجتماعي المحدد تاريخياً، وعلاقة هذه المجموعة بوسائل الانتاج في اطار التعبير القانوني عنها ودورها في التنظيم الاجتماعي للعمل وحجم الدخل وأسلوب الحصول عليه. ولا يمكن تحديد الطبقة تحديداً كاملاً بغير اجتماع هذه المعايير الأربعة[10].

وعلى هذا فالمثقفون من حيث أنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الايديولوجية، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية مختلفة. وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم وموقفهم من نظام الانتاج في ضوء هذه المعايير الأربعة. إن لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها[11]، إلاّ أن الانتساب الطبقي للمثقفين لا يكون بالضرورة مرتبطاً بنشأتهم الطبقية، وإنما بانتمائهم الايديولوجي أساساً. ولهذا قد يكون من التعسف الاعتماد على معايير الانتساب الطبقي وحدها في تحديد الموقف الطبقي للمثقفين. وهنا تثار إشكالية الوجود والوعي في الطبيعة الطبقية للمثقفين. فقد يتطابق الوجود والوعي الطبقيين وقد يتعارضان. ولهذا تتحدد طبقية المثقفين بالموقف الذي يتخذونه من الصراع الطبقي الدائر في المجتمع عامة وفي مجال الثقافة والايديولوجية خاصة.

وقد يكون من المفيد في هذا الموضع من معالجتنا لموضوع الثقافة والمثقفين أن نحدد الفرق بين الثقافة والايديولوجيا. فالثقافة في تقديري ليست مرادفة للإيديولوجيا، وقد يكون مفهومها أكبر من مفهوم الايديولوجيا. إن الثقافة تعني أولاً المعرفة بالمعنى الشامل للمعرفة، أي الامتلاك النظري أو التقني أو الوجداني لحقائق الواقع الطبيعي والاجتماعي والانساني عامة، وما يتضمنه هذا الامتلاك من انتاج وابداع كذلك في المجال النظري أو التقني أو الوجداني، أياً كان مستوى هذا الامتلاك وهذا الانتاج والإبداع. على أن هذا الامتلاك والانتاج المعرفي يتعرض دائماً في الممارسة الاجتماعية إلى توجيه وتوظيف مصلحي طبقي. وهذا ما يحوله من مجال المعرفة إلى مجال الايديولوجية. فالايديولوجية هي نسق من الأفكار والقيم والسلوك المعبرة عن مصالح طبقة من الطبقات الاجتماعية.

وبرغم التمايز بين المعرفة والايديولوجية، فما أعمق التداخل بينهما. فتطور المفاهيم والمنجزات المعرفية عامة، سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الابداع التقني أو الأدبي والفني والفكري، مشروط بالتطور في الأوضاع والعلاقات الاجتماعية، وإن يكن في الوقت نفسه عاملاً من عوامل تطوير هذه الأوضاع والعلاقات نفسها.

وفي أسس أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية قد نجد عناصر ايديولوجية يسعى العلم دائماً في تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابياً على الأقل[12]. والايديولوجية بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي، وذلك بتوظيفها الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفاً يضمن لها المصداقية والمشروعية. ولهذا ما أكثر المعارك الايديولوجية المحتدمة حول تفسير بعض نتائج العلوم الطبيعية[13] وما أكثر ما تُدلج المعارف العلمية لخدمة أهداف مصلحية. هذا فضلاً عن استخدام النتائج

التكنولوجية للعلوم لخدمة أهداف ايديولوجية ومصلحية مختلفة، كاستخدام القنابل الذرية والنووية والاذاعة والتيليفزيون ووسائل الاتصال وأجهزة التحكم السيبرنيطيقي والمعلوماتية وعلم الجينات إلى غير ذلك.

ورغم هذا كله، يظل للثقافة جانبها المعرفي الخالص رغم طغيان الجانب الايديولوجي عليه. ولكن ما أكثر ما يكون لهذا الجانب المعرفي الخالص كذلك فاعلية ايديولوجية بشكل مباشر أو غير مباشر.

فغاليليو لم يتعرض للمسألة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس ولخروجه على نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذي يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدةآنذاك! ولقد عبر برتولد بريشت تعبيراً رائعاً عن هذه الحقيقة في المشهد العاشر منن مسرحيته «حياة غاليليله»[14].

ولهذا فإن الانتاج والابداع الفكري والعلمي والتقني والمنجزات المعرفية عامة، تتضمن بالضرورة إمكانات تغييرية بل تثويرية، لأنها اضافات إلى قوى الانتاج الاجتماعي والبشري بشكل عام التي تسهم بتطورها وتقدمها في تحقيق التفجيرات الاجتماعية التقدمية.

ولكن يبقى السؤال: من يسيطر على هذه المنجزات المعرفية، ولمصلحة من توجه وتوظف؟ فما أكثر ما تستخدم اليوم المنجزات التكنولوجية العظيمة لتحقيق السيطرة الامبريالية السياسية والاقتصادية والعسكرية والاعلامية والثقافية على العالم. ولعل هذا ما يسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن هذا الازدواج بين المعرفة والايديولوجية. وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام.

فما هي السلطة وأعني بها بالتحديد السلطة السياسية أو الدولة وما علاقتها بالثقافة والمثقفين؟

جدل السياسي والثقافي:

لسنا في مجال تحليل تفصيلي لمفهوم الدولة أو السلطة السياسية. وحسبنا أن نعرض لجانبها الذي يتعلق بموضوعنا العام وهو العلاقة بينها وبين الثقافة والمثقفين، أو بتعبير آخر العلاقة بين ما هو سياسي وما هو ثقافي في بنية الدولة أو السلطة عامة.

إن الدولة هي مؤسسة سياسية معبرة عن علاقات الانتاج السائدة في المجتمع. ولهذا فهي مؤسسة طبقية أي تعبر عن سيادة طبقة بعينها أو سيادة تحالف طبقي بعينه. والدولة، وإن تكون تعبر عن طبقة بعينها أو تحالف طبقي بعينه وعن مصالح هذه الطبقة أو التحالف الطبقي الحاكم، فإنها تسعى إلى ممارسة سلطتها باعتبارها التعبير السياسي الرسمي عن المصالح العامة للمجتمع كله بمختلف طبقاته وفئاته. إنها التعبير السياسي الرسمي عن المجتمع المدني عامة. ولهذا فهي تمارس سلطتها بوسيلتين أساسيتين: الأولى هي القمع. فالدولة في جوهرها سلطة قمعية. ولكنها لا تستطيع بالقمع وحده أن تحتفظ بسيادتها وسلطتها أن تحقق مشروعاتها، وأن تحصل على مشروعيتها أو على الاتفاق العام حولها الذي هو شرط ضروري لتحقيق توازن عام في المجتمع رغم ما يحتدم فيه من تناقضات وصراعات. ولهذا تلجأ إلى وسيلة ثانية هي الايديولوجيا تحقيقاً لهذه المشروعية أو الاتفاق العام أو التوازن الاجتماعي. «وكل دولة لا تملك أدلوجة ـ على حد تعبير عبدالله العروي ـ[15] تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها، لا محالة مهزومة».

وفي تحليل ابن خلدون لشروط قيام الدولة نجد هذا التشديد كذلك على جانبي القمع والايديولوجيا

الذي يعبر عنها ابن خلدون بالعصبية والدعوة. فالدعوة[16] الدينية من غير عصبية لا تتم كما يقول ابن خلدون. والحديث الشريف يقول: «ما بعث الله نبياً إلّا في منعة من قومه». كما أن العصبية قد تكفي لتأسيس المُلْك ولكنها لا تكفي وحدها لاستتباب المُلْك واستدامته وقوته، ولهذا لا بد لها كما يذهب ابن خلدون من سياسة عقلية أو سياسية دينية[17].

ولعلنا نجد هذا التحديد لجانبي القمع والايديولوجية في بنية السلطة على مستوى رفيع من التدقيق النظري في تفرقة ألتوسير المشهورة بين سلطة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الايديولوجية[18].

بالقمع والايديولوجيا إذن تتكامل للدولة قدرتها على استقرار سلطتها وتوفير مشروعيتها وتحقيق مشروعاتها. وبهذا لا تكون الايديولوجية مجرد أداة من أدوات الدولة، أو السلطة، بل تكون جزءاً أساسياً عضوياً من بنيتها نفسها. ففي بنية الدولة أو السلطة تترابط وتتداخل وتتآزر الأجهزة القمعية والأجهزة الايديولوجية مع مجمل العلمية الانتاجية الاجتماعية ليتحقق بهذا الترابط والتداخل والتآزر اعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة، أي تكريس الطبقة أو تحالف الطبقات المالكة الحاكمة. وعندما نذكر الأجهزة الايديولوجية فلسنا نقصرها على تلك الأجهزة التي حددها ألتوسير وهي[19] الدينية والمدرسية والعائلية والتشريعية والسياسية والنقابية والاعلامية والثقافية بالمعنى التقليدي للثقافة من أدب وفن ورياضة وغير ذلك. وإنما نمتد بمفهوم الايديولوجيا بحسب المفهوم الذي حددناه من قبل للمثقفين ليشمل مختلف مجالات الانتاج والابداع المعرفي والتقني والعملي والوجداني على السواء. وهكذا تتخلل الايديولوجيا مختلف مجالات التخطيط والعمل والادارة والتوجيه والإعداد والتنفيذ في بنية الدولة كمؤسسة تهيمن على مشروع كبير هو المجتمع، ويتم انتاج هذه الايديولوجيا وتبنيها واستيعابها وتوظيفها توظيفاً عامّاً عن طريق العاملين في مختلف هذه المجالات على اختلاف مستوياتهم المعرفية والوظيفية.

وبرغم الدور الكبير الفاعل الذي تلعبه المعرفة ـ الايديولوجيا ويلعبه المثقفون عامة الحاملون لهذه المعرفة ـ الايديولوجيا في ادارة الدولة وتوجيه المجتمع كله وتوحيده تحت سيطرتها، وبالتالي المساهمة في اعادة انتاجها، إلّا أن المثقفين من حيث إنهم مثقفون ليسوا هم القوة المسيطرة المهيمنة في بنية الدولة كما يزعم بعض الباحثين[20]. إن أساس السيطرة والهيمنة في بنية الدولة هي القوة المالكة لوسائل الانتاج. إن الذي يملك هو وحده الذي يحكم ويتحكم في التحليل الأخير[21]. وهذا ما يقيم بين ما هو سياسي وما هو ثقافي داخل بنية الدولة وفي المجتمع عامة إشكالية حادة. أقول إشكالية ولا أقول ثنائية. فهناك فارق دقيق ومهم بين الأمرين.

إن الدولة تدرك أنه لا سلطة سياسية لها، ولا مشروعية ولا أخلاقية ولا اخضاع للمجتمع المدني ولا تكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الانتاج بغير امتلاكها للسلطة الثقافية، أي للمعرفة ـ الايديولوجيا «ولهذا تسعى دائماً إلى انشاء المعابد والكنائس والمساجد[22] ودور البحث العلمي والتعليم[23] ووسائل الاعلام الجماهيري والأجهزة الثقافية المختلفة، وتحرص دائماً على تنشئة قوى المعرفة المعنوية والفنية والتقنية والادارية وتجنيدها واستيعابها وتوجيهها لتكريس سلطتها وإعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة السائدة. إلّا أنه برغم هذا كله فإن السلطة السياسية لها الأولوية[24] والهيمنة على جميع تجليات المعرفة ـ الايديولوجيا، وذلك قيام هذه السلطة السياسية أساساً على قاعدة محددة هي الملكية لوسائل الانتاج في المجتمع. ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسي كسياسي والثقافة كثقافي، وإنما بين المالكين

وغير المالكين وإن اتخذ هذا مظهر التناقض والثنائية بين السياسي والثقافي.

والمثقفون بينهم من هم من المالكين وبينهم من هم من غير المالكين. ولهذا فالتناقض الأساسي والثنائية الحادة لا تقوم بين السلطة من حيث إنها سلطة سياسية مهيمنة، والمثقفين من حيث إنهم مثقفون، وإنما يقوم التناقض وتقوم الثنائية أساساً بين ثقافتين وايديولوجيتين أي بين موقفين وموقعين طبقيين. ومن ثم فليس ثمة ثنائية بين المثقفين والسلطة، وإن قامت بينهما كما سبق أن أشرت علاقة اشكالية، يمكن تحديدها في النقاط الآتية:

أولاً: إن العديد من المثقفين داخل السلطة - المجتمع عامة - يدركون أنهم جزء من هذه السلطة - المجتمع، وأنهم يسهمون بانتاجهم وعملهم بمختلف أشكاله ومستوياته في تكريس وإعادة انتاج هذه السلطة - المجتمع. إلاّ أن الأغلبية منهم تعي كذلك بدرجات متفاوتة من الوعي - الذاتي أو الموضوعي، المنظم أو التلقائي - بأنهم موضع استغلال واستبداد من جانب هذه السلطة - المجتمع التي يكرسونها، وأنهم في مستويات دنيا من السلم الاجتماعي رغم ما يقدمونه من انتاج.

ثانياً: إن العديد من المثقفين يعانون في كثير من الأحيان وبدرجات متفاوتة كذلك التناقض بين معارفهم وممارساتهم العلمية والتقنية والادارية، وبين التوظيف الايديولوجي لهذه المعارف والممارسات، هذا التوظيف الذي يرفضونه أخلاقياً أو فكرياً بدرجات متفاوتة كذلك. (وما أكثر الأمثلة على ذلك، لعل أبرزها علماء الطبيعة الذين يشاركون في صناعة القنبلة الذرية أو النووية، ويرفضون ما ترتبط بها من سياسات عدوانية وتدميرية، أو أطباء السجون الذين يطلب منهم المشاركة في عمليات تعذيب سجناء الرأي، أو المدرسون وخاصة في مدارس ما قبل الجامعة، بل والجامعيون أحياناً، الذين تفرض عليهم برامج تعليمية تتعارض مع ما يعرفونه من حقائق اجتماعية وتاريخية أو العسكريون والديبلوماسيون الذين يفرض عليهم خوض معارك أو الرضوخ لمعاهدات صلح لا يوافقون عليها... الخ.

ثالثاً: في الوقت الذي تسعى فيه السلطة السياسية إلى تنمية المعرفة النظرية والعلمية والتقنية عامة لتدعيم مكانتها وتحقيق مشروعاتها، فإنها تدرك في بعض الأحيان أن تنمية هذه المعرفة من ناحية أخرى في هذا الفرع من المعرفة أو ذاك ليس له أهمية في تنمية مصالحها الطبقية الخاصة، وقد تعي كذلك أن تنمية هذه المعرفة سوف تضاعف من قوى الانتاج بما لا يتفق مع علاقات الانتاج القائمة. ولهذا تسعى السلطة في هذه الحالة إلى إهدار جوانب معينة من الخبرات العلمية والمعرفية وتهميش حامليها من المثقفين وتحويلهم إلى موظفين بيروقراطيين. وقد تبدو امتداداً لهذه السياسة ظاهرة تنمية وتشجيع الاتجاهات اللاعقلانية في البلاد النامية في الوقت الذي تحتاج فيه هذه البلاد إلى المزيد من العقلانية وإلى ترسيخها في تنظيم مختلف مؤسساتها الوليدة. بل قد يبدو التقاعس في كثير من هذه البلاد عن حل قضية الأمية حلاً جذرياً وتستطيع الثقافة العامة وتحويل المثقفين عامة إلى موظفين مكتبيين بيروقراطيين وتشجيع مظاهر الابتذال والنظرة البرجمانية النفعية الفردية أن تكون امتداداً كذلك لهذه السياسة التهميشية للثقافة والمثقفين.

رابعاً: داخل بنية الدولة الواحدة هناك اختلافات عديدة في المنهج وأسلوب العمل وطبيعة الرؤية بين أصحاب النظرة الآنية الجزئية المتطلعة إلى المكاسب السريعة، وبين أصحاب النظرة الشاملة والكلية، بين أصحاب المنافع المباشرة، وأصحاب الأهداف البعيدة

المدروسة، بين السياسيين العمليين الذين يتعاملون بالمناورة وبين الخبراء والعلماء المدققين، بين أصحاب الثقافة العامة وأصحاب الثقافة المتخصصة، بين أصحاب النزعة الفردية الاستعلائية الاستبدادية وأصحاب النزعة الليبرالية إلى غير ذلك.

خامساً: برغم الايديولوجيا الواحدة المعبرة عن مصالح الطبقة أو الطبقات الحاكمة، فإنه داخل بنية الدولة، العديد من التعريفات الايديولوجية المختلفة النابعة من تعدد الفئات الاجتماعية داخل التحالف الطبقي الحاكم، والنابعة كذلك من اختلاف الوظائف والخبرات والممارسات والمستويات الثقافية أو الاجتماعية في السلم السلطوي، وأحياناً كذلك نتيجة للاختلاف النسبي في المواقف من بعض القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ونتيجة للاختلاف في مصدر الثقافات، كأنه يكون مصدراً غربياً خالصاً أو مصدراً محلياً وطنياً أو مصدراً تراثياً تقليدياً.

سادساً: برغم المظهر الليبرالي في الممارسات السياسية والاجتماعية في بعض البلاد النامية عامة والعربية خاصة فإن الطابع الجوهري الغالب هو انعدام الديمقراطية وإهدار الحقوق الأساسية للإنسان وسيادة القوانين الاستثنائية الباطشة وانعدام الحوار الاجتماعي وعدم احترام التعددية الفكرية والسياسية بالمعنى الحقيقي لها، والتفرد في إصدار القرارات من أعلى السلم السلطوي دون مشاركة شعبية ديمقراطية مما يفضي إلى تجميد النشاط الفكري وعزلة وسلبية المثقفين المتخصصين بوجه خاص. ولا تعبر هذه الصورة عن الوضع الاجتماعي العام فحسب، وإنما تعبر كذلك عن آليات العمل وطبيعة العلاقات داخل أبنية السلطة نفسها، وعن العلاقة بين هذه البنية والمجتمع عامة.

هذه في تقديري بعض الظواهر المعبرة عما نسميه بإشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة، بين الثقافي والسياسي. على أن هذه الظواهر ليست تعبيراً عن تناقض حاد أو ثنائية استبعادية بين المثقفين والسلطة. ذلك أنها إشكاليات قائمة داخل كتلة تاريخية - اجتماعية واحدة على حد تعبير غرامشي، تكشف عن مدى ما يحتدم داخل هذه الكتلة الواحدة من اختلافات وصراعات وثغرات. ولا شك في أهمية هذه الاشكالية وجدية هذه الظواهر المعبرة عنها، الأمر الذي يحتم العناية بها والاستفادة منها في تنمية وتطوير وانضاج الصراع الاجتماعي عامة. إلاّ أنها لا تعبر - كما أشرنا - عن ثنائية استبعادية بين المثقفين والسلطة. وعندما يركز بعض الكتّاب والباحثين على هذه الظواهر ويقتصرون عليها ويتخذونها أساساً للقول - بالثنائية بين المثقفين والسلطة، فإنهم بهذا انما يسهمون في إخفاء حقيقة المثقفين وحقيقة السلطة وحقيقة الصراع الاجتماعي عامة. ولهذا تأتي مقترحاتهم بشأن هذه الثنائية المزعومة بين المثقفين والسلطة دعوة إلى ملء الفجوة أو تجسير العلاقة بينهما، أي الدعوة التوفيقية بين المثقفين والسلطة.

والواقع أن التناقض الحاد والثنائية الاستبعادية لا تقوم - كما سبق أن أشرنا - بين المثقفين كمثقفين، والسلطة كسلطة، وإنما تقوم أساساً بين الحاكمين المالكين والمحكومين غير المالكين. ومن المثقفين من هم في زمرة الحاكمين المالكين ومنهم من هم في زمرة المحكومين غير المالكين سواء كان ذلك انتساباً طبقياً فعلياً أو انتماء ايديولوجياً. أو بتعبير آخر إن الثنائية تقوم أساساً بين سلطة ومثقفيها، سلطة قائمة بالفعل، وسلطة ومثقفيها، سلطة ما تزال بالقوة أي إمكانية مناضلة. وهكذا نعود مرة أخرى إلى القضية الجوهرية في هذا الموضوع وهي قضية الصراع الطبقي في مجال الثقافة (المعرفة - الايديولوجيا).

والحق أن هذا الصراع لا يتمثل في جيشين يواجه كل منهما الآخر عند حد فاصل بينهما. قد يكون من

الجائز أن نقرر هذا نظرياً على نحو تجريدي خالص. أما في الواقع الملموس الحي فما أشد التداخل عملياً وفكرياً عبر هذا الخط الفاصل. وفي ضوء تعريفنا السابق للمثقفين نستطيع القول بأن الغالبية العظمى من المثقفين داخل بنية الكتلة التاريخية ـ الاجتماعية المرتبطة بالسلطة، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها، أو كانوا خارجها[25]. ولا يوجد من المثقفين خارج السلطة أو خارج كتلتها التاريخية اللهم إلّا هؤلاء الذين يتناقضون تناقضاً فكرياً معها ويناضلون نضالاً سياسياً من أجل تغييرها تغييراً جذرياً، سواء كانوا عاملين داخل أجهزة الدولة نفسها أو كانوا خارجها، فالوجود داخل السلطة أو خارجها يتحدد بالموقف الفكري والسياسي أي يتحدد بحالة الوعي وليس بحالة الوجود.

وعلى هذا، فإن الصراع بين الجيشين الطبقيي الايديولوجية لا يدور في شكل مواجهة مباشرة، وإنما في قلب الجيشين كذلك. ففي قلب جهاز الدولة المعبر عن الطبقة أو الطبقات الحاكمة المالكة، تدور ما تشبه الحرب الأهلية الصامتة بين فئات اجتماعية مختلفة وتيارات فكرية مختلفة بعضها فروع من تيار رئيسي سائد. وبعضها الآخر فروع من تيار مناقض لايديولوجية الطبقة الحاكمة ولكنه منعكس داخلها ومؤثر فيها من خارجها.

وفي هذه الحرب الأهلية الايديولوجية داخل بنية الدولة، هناك امكانيات لقيام تحالفات موضوعية متنوعة بين القوى التي تعبر عن الظواهر الاشكالية داخل البنية نفسها، وبين القوى المتناقضة تناقضاً جذرياً مع هذه البنية والتي هي امتداد داخل هذه البنية نفسها لقوى جديدة خارجها تناضل من أجل إقامة سلطة جديدة. على أن هذه الحرب الايديولوجية الدائرة داخل قلعة الدولة، لن تستطيع ـ كما يزعم بعض الباحثين ـ تغيير وتدمير سلطة الايديولوجية الرسمية من داخلها. فمهما استقل بعض أساتذة الجامعات أو طلبة الدراسات العليا مثلاً بايديولوجيا خاصة بهم مناقضة جذرياً لايديولوجيا الطبقة أو السلطة السائدة، وراحوا يروجون لها داخل الجامعات وخارجها، فلن يستطيعوا بهذا وحده ـ مع أهميته وفاعليته ـ هزيمة الايديولوجية المهيمنة.

ولعل مصير حركات الدارسين للعلوم الاجتماعية والطلبة عامة في سنوات 1964 و1968 في أمريكا وأوروبا أن تكون درساً بليغاً في هذا الشأن. وكذلك الأمر بالنسبة لنمو دور التكنوقراط والخبراء الفنيين والمديرين عامة داخل الأجهزة المختلفة للدولة. فمهما تصاعدت الأهمية البالغة لدورهم داخل هذه الأجهزة، ومهما تعارضت خبراتهم المعرفية ومواقفهم الايديولوجية بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر مع الممارسات السلطوية السائدة، سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الايديولوجي عامة، فلن يتمكنوا كذلك وحدهم من تحقيق تغيير ايديولوجي جذري في بنية الدولة ولهذا فالقول بثورة المديرين أو بسلطة التقنيين ينطوي على رؤية محدودة شكلية لآليات التغيير الاجتماعي. وكذلك الأمر بالنسبة لمختلف القوى الثقافية المتخصصة من مفكرين وعلماء ومبدعين إلى غير ذلك. إنهم قوى تنويرية بغير شك، ولكنهم وحدهم لن يستطيعوا أن يكونوا قوى تغييرية. وأقصى ما يمكن أن تحققه هذه القوى المعارضة داخل بنية الدولة ـ المجتمع، هو إحداث بعض التغييرات والتجديدات الاصلاحية.

ولكن لا سبيل إلى تغيير جذري حقيقي داخل البنية الايديولوجية السائدة للسلطة إلّا بمساندة وتوجيه السلطة الايديولوجية الصاعدة المناقضة لهذه السلطة السائدة، أي هذه الكتلة التاريخية الجديدة وقواها السياسية الفاعلة التي تنمو في مواجهة السلطة السائدة وفي استقلال وتمايز بنيوي وايديولوجي عنها وإن

تواجدت داخلها فضلاً عن الارتباط خارجها بحركة جماهيرية منظمة وواعية نشطة. على أن قوى هذه السلطة الايديولوجية المناقضة للايديولوجية السلطوية السائدة أو هذه الكتلة التاريخية الاجتماعية الصاعدة نفسها، معرضة كذلك لاختراقات وتأثيرات ايديولوجية معاكسة تهدف إلى خلخلة وحدتها وإضعاف تحالفاتها وتزييف وتشويه مفاهيمها وعرقلة حركتها وفاعليتها ومحاولة استيعابها وأسرها ايديولوجياً في قلعة السلطة القائمة المهيمنة.

هذه هي الخريطة المتداخلة المتعددة المستويات لبعض مظاهر الصراع الطبقي في مجال الثقافة (المعرفة - الايديولوجيا)، الذي يدور أساساً على قاعدة الملكية، وليس على مجرد التعارض والثنائية بين المثقفين والسلطة.

ومن هنا كذلك يبرز معنى الثورة الثقافية كعملية ضرورية حاسمة في كل ثورة اجتماعية حقيقية. إنها التغيير الجذري للأبنية الثقافية المتخلفة السائدة في السلطة والمجتمع، من مفاهيم ومعارف ومناهج وقيم وأذواق وأشكال سلوك وعادات، وبغير هذا التغيير فلا حياة ولا مستقبل لأي ثورة اجتماعية حقيقية في أي مجال من مجالاتها وممارساتها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

تجسير أم تكسير أم تغيير؟

إلاّ أن الثورة الثقافية مهمة اجتماعية شاملة مرتبطة بالسلطة الثورية. إنها التجذير الحقيقي للسلطة الثورية الجديدة، ولكنها لا تتحقق بدونها. فلا ثورة ثقافية بدون سلطة ثورية. ولهذا ما أكثر ما ميَّزتُ في دراسات سابقة بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية.

فإذا كانت الثورة الثقافية لا تتحقق بدون سلطة ثورية، فإن الثقافة الثورية هي التمهيد الضروري لتحقيق السلطة الثورية، وبالتالي للثورة الثقافية.

وفي مثل ملابساتنا وأوضاعنا العربية الراهنة، فإنه من المثالية بل من الغفلة أن نسعى لتحقيق ثورة ثقافية وأقصى ما نتطلع إليه هذه الأيام هو تنشيط وتنمية الثقافة الثورية والتقدمية بل العقلانية والعلمية عامة. فكلمة الثورة قد أخذت تغيب عن حياتنا لا في علاقتها بالثقافة فحسب، وأخذت تحتل مكانها كلمات ومفاهيم أخرى مغايرة ومعاكسة مثل التصالح والتطبيع والعلاقات الخاصة مع اسرائيل وأمريكا، ومثل المفاهيم الاستسلامية والامتثالية والنفعية واللاعقلانية والانفتاح والتوفيقية والمثالية والهروبية والاستهلاكية إلى غير ذلك.

وقد لا يكون المجال متسعاً لتحليل بعض المفاهيم والمواقف الايديولوجية السائدة في حياتنا الثقافية الراهنة. وحسبنا أن نعرض لموقفين فحسب من هذه المواقف لارتباطها ارتباطاً مباشراً بموضوعنا.

فهناك أولاً الدعوة التي أخذت ترتفع هذه السنوات الأخيرة، والتي أشرنا إليها إشارة عابرة من قبل، هذه الدعوة التي يحمل لواءها سعد الدين ابراهيم والتي تدعو بل تعمل كذلك على تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، أو بين المفكرين العرب وصانعي القرارات[26]. وتستند هذه الدعوى في الحقيقة إلى بعض المقولات التي تكتفي بمناقشة اثنين منها هما أبرزها. تذهب المقولة الأولى إلى أن السياق العربي الراهن تتركز سلطة القرار فيه (في المسائل الكبرى) في يد شخص واحد هو الملك أو الرئيس أو الحاكم. وهذا صحيح بغير شك في أغلب النظم العربية ولكن من حيث المظهر. إلاّ أن القرار في الحقيقة وإن صدر عن فرد بل وإن استند كذلك إلى نخبة من الخبراء المتخصصين، فهو من الناحية الموضوعية ليس تعبيراً عن ارادة ومصلحة هذا الفرد وحده، أو عن حكمة وثقافة هؤلاء الخبراء

المتخصصين فحسب، بل هو تعبير عن ارادات ومصالح اجتماعية طبقية أكبر تتركز في هذا الفرد أو هؤلاء الخبراء ويضعها هذا الفرد وهؤلاء الخبراء في اعتبارهم عند اتخاذ القرار. هذا بالطبع لا ينفي امكانية قصور التقدير أو التعسف أو الخطأ الذاتي أو الموضوعي في إصدار هذا القرار أو ذاك، أو تعارض مع هذه الفئة الاجتماعية أو تلك من الفئات المالكة الحاكمة. إنني أتحدث عن القانون الاجتماعي العام الذي يستبطن اصدار القرار في المسائل الكبرى. فالتصالح مع اسرائيل مثلاً لم يكن مجرد قرار بادر باتخاذه فرد هو أنور السادات، أو نتيجة استشارته لنخبة من الخبراء والمتخصصين تعبيراً لمصلحته الشخصية فحسب، وإنما كان تعبيراً عن تغيير في البنية السياسية والاقتصادية والايديولوجية في السلطة ـ والمجتمع. ولهذا فمن التبسيطية أن يتقلص إصدار القرار في المسائل الكبرى في فرد أو نخبة[27].

أما المقولة الثانية، فهي تقليصه كذلك للمثقفين في المفكرين وحدهم وتقليصه للسلطة في الحاكم، ثم تمييزه بين المفكر والأمير (أو الحاكم) تمييزاً يقتصر على منهج معالجة الأمور ضارباً عرض الحائط بأي اختلاف مصلحي طبقي أو ايديولوجي بينهما، فالحاكم في رأيه يتعامل مع النسبي والجزئي والملموس والممكن، على حين أن المفكر يتعامل مع العام والكلي وما ينبغي أن يكون.

وهكذا نتبين التبسيطية والتسطيحية في تقديم كل من الأمير والمفكر مما يساعد على تقديم حل مباشر لأزمة الثنائية بينهما وهذا الحل هو تجسير ما بينهما من فجوة وتحقيق التلاقي الوظيفي بينهما، الذي يرشد سلوك الحاكم بحكمة المفكر.

ويطرح سعد الدين ابراهيم لهذا ثلاثة جسور: الأول جسر ذهبي. والثاني جسر فضي والثالث جسر خشبي. الجسر الخشبي هو الحد الأدنى الممكن في الملابسات العربية الحالية الذي يتيح ازالة الصراع أو الثنائية القائمة بين المفكر والحاكم. ولنكتفِ بقراءة دور المفكر بإقامة هذا الجسر الخشبي. وتمثل هذا الدور في الآتي:

(1) بلورة السياسة دون تحدد الأهداف الذي يظل من حق الحاكم وحده.

(2) ترشيد القرارات التنفيذية من حيث التوقيت والاخراج والاتساق مع قرارات أخرى سابقة أو محتملة وتحسب التداعيات المحتملة.

(3) إضفاء نوع من الشرعية على السياسات والقرارات التي يستقر عليها الحاكم لتسهيل قبولها جماهيرياً وذلك بتفسيرها وتبريرها للرأي العام على أساس أنها صنعت بأفضل الوسائل العلمية الموضوعية.

وهكذا نلاحظ التبريرية لمشيئة الحاكم باستخدام المعرفة العلمية نفسها. وتأكيداً لهذا الموقف التبريري (أو الترشيدي لو أردنا أن نتجنب الحكم الايديولوجي) يتساءل د. سعد الدين إبراهيم ـ ماذا يفعل المفكر إذا اختلف مع ما يطلبه منه الحاكم. ويرد الدكتور سعد الدين ابراهيم: «فليعتذر عن ذلك بأدب ودون شوشرة اعلامية».

وهكذا لا يكتفي فحسب بموقف التبرير وإنما يدعو كذلك إلى تجنب موقف النقد والاختلاف الصريح.. إنه جسر سري خاص إذن داخل سلاملك أو حراملك قصر المفكر والأمير.

على أن بعض الباحثين ترميماً لهذا الجسر بين المثقفين والسلطة ـ يدعون إلى استكماله بجسر آخر بين المثقفين والجماهير، كإنما هم غافلون عن أن هذا الجسر المطلوب إقامته بين المثقفين والسلطة إنما هو نفسه الجسر الذي ستسير فوقه السلطة للسيطرة على الجماهير.

ويعترض بعض الباحثين العرب على هذا التجسير ويرون، أن الأمر ليس في حاجة إلى دعوة إلى هذا التجسير، فالجسور القائمة بالفعل بين المثقفين والسلطة، وهي ليست جسوراً ذهبية أو فضية أو خشبية، بل هي جسور بلورية، أي أنها جسور لا ترى. «ولهذا فالمطلوب ليس المزيد من الجسور وإنما التقليل منها»[28]. التقليل منها أو كسرها؟! نعم، هناك من المثقفين من يقفون موقفاً على النقيض تماماً من موقف التجسير، إذ نراهم يطالبون تكسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لا تجسيرها. وإذا كانت الدعوة إلى التجسير هي دعوة توفيقية تبريرية، فإن الدعوة إلى التكسير برغم ما تتضمنه من روح نقدية غاضبة، فهي دعوة مثالية. نجد هذه الدعوة في كلمة لأمين عز الدين[29] يشكو فيها من أن الخبراء العرب يقدمون العديد من الحلول الرشيدة لمختلف المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المتراكمة «والتي لا تكاد تمس من قريب أو بعيد أسس المجتمع الراهن أو تهدد كيانه» ورغم هذا فإن هذه الجهود تواجه دائماً بالرفض الرسمي وهو ليس رفضاً صريحاً بل هو «رفض غامض خبيث». وينتقد أمين عز الذين المواقف الانسحابية أو التوفيقية لبعض الخبراء إزاء هذا الرفض الرسمي ويرى أن الموقف الصحيح هو أن يعلن الخبراء العرب رفض المشاركة في أي مؤتمر ما لم تعلن الحكومات التزامها بتنفيذ الحلول، وإدانة موقف الحكومات، وخلق تيار للخبرة العربية المتحررة داخل كل قطر عربي وعلى المستوى القومي يتجه بالحلول إلى الجماهير. ومع أهمية الدعوة الأخيرة هذه، التي تحتاج بغير شك إلى أن تتشكل في مؤسسات مستقلة، فإن الدعوة بشكل عام لا تمس جوهر البنية السلطوية القائمة.

وفي امتداد لهذه الدعوة وإن يكون على مستوى أكثر موضوعية وأشد عمقاً وحسماً من الناحية الايديولوجية نموذج المثقف الجديد الذي يعلن عبداللطيف اللعبي عن وجوده بشكل ما زال جنينياً، ويكاد يجد فيه المستقبل ـ الأمل. وهو «مثقف قطع علاقته مع جميع السلط... ويقوم بالاضطلاع الأمين بعمله كمثقف... عمله لا مرئي وصامت بالضرورة ولكن هذا العمل يبقى رغم هذا محاولة جريئة لمقاربة الحاضر والماضي ورهاناً على المستقبل... وهكذا ربما لأول مرة يستطيع الابداع الفني والنظرية أن ينطلق من إشكالية الخاصة وأن يعيد الارتباط الواقع العاري والعميق دون أن يعبر صراط السلعة وكواليسها»[30] وبرغم هذه القطيعة الكاملة بين المثقف والسلطة، يحرص عبداللطيف اللعبي على عدم الخلط بين هذه القطيعة وبين علاقة المثقف بالسياسة. «إننا نرفض الفصل المتعسف بين السياسي والثقافي. ولكننا حريصون على بيان خطورة عدم التمييز بينهما. المهم قدرة المثقف على الاحتفاظ بالتوازن الصحيح والاحتفاظ بمهمته التي تكمن في تعريفه الواقع ونقد الأفكار والممارسات التي تحتجز حرية الكلام والذهاب والإياب بين الممارسة والنظرية»[31].

ولا شك أن هذا النموذج للمثقف الذي يقدمه عبداللطيف اللعبي يكاد يقتصر على المثقف المفكر والمبدع، وعلى دوره الابداعي النقدي. وبرغم الأهمية البالغة لهذا الدور، فإنه يكاد يغلب عليه الطابع الفردي مما يكاد يجعله مستهدفاً للاتهام بالانعزالية والنخبوية كما يؤكد هذا عبداللطيف اللعبي نفسه.

ولا تبدو العلاقة بين المثقف والسياسة التي يحرس عليها عبداللطيف اللعبي إلاّ في إطار الدور الابداعي النقدي وحده، مما يؤكد هذا الطابع الفردي الانعزالي حتى في مجال الممارسة.

ولا شك أن من الضروري التمييز بين السياسي والثقافي نتيجة لغلبة الطابع الايديولوجي العملي على السياسي، وغلبة الطابع المعرفي النظري على الثقافي.

ولكن هل يصل هذا التمييز إلى حد الفصل بينهما في مجال الممارسة حماية للطبيعة الخاصة للثقافي؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا، أو تتحقق هذه القطيعة بين المثقف والسلطة في إطار المفهوم الواسع للمثقف الذي سبق أن عرضنا له؟ وهل بالتجسير أو التكسير أو القطيعة يمكن أن نصحح العلاقة بين الثقافي والسياسي، بين المثقفين والسلطة، وأن يلعب المثقفون بهذا دوراً ايجابياً فعالاً في تغيير الأوضاع المتردية الراهنة التي تعانيها بلادنا العربية؟!

الحق أنه لا ثنائية بين المثقفين والسلطة، بحيث تقوم الدعوة إلى تجسير الفجوة بينهما أو إلى توسيعها وتعميقها. إن أغلبية المثقفين العرب أصبحوا اليوم موضوعياً - بوعي أو بغير وعي - شعراء بلاط[32] ووعاظ سلاطين وأدوات تبرير وتمرير وترشيد لسياسات وأوضاع النظم العربية القائمة، وإضفاء مشروعية زائفة عليها، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها. وفي ظل هذه الأوضاع المتردية، والأزمة المتحكمة لهذه النظم التي أخذت تفقد مصداقيتها وتتزايد تبعيتها للتقسيم الدولي للعمل، كما يزداد تواطؤها السياسي والعسكري والثقافي فضلاً عن الاقتصادي مع المشروع والاستراتيجية الاسرائيلية الأميركية، أصبحت هذه النظم تحتاج أكثر فأكثر إلى اخضاع الجانب الثقافي المعرفي للجانب السياسي الايديولوجي، وتسطيح المثقفين داخل السلطة وخارجها وتحويل الفنيين منهم إلى أدوات بيروقراطية أو مجرد تقنين مفرغين من الرؤية الاجتماعية الشاملة، والوعي السياسي الموضوعي، معزولين عن الفعل السياسي التغييري التجديدي، فضلاً عن محاولة خنق العقلانية وروح النقد، والطاقات العلمية والابداعية عامة.

وتلعب عوائد النفط دوراً كبيراً في تجنيد المثقفين واستيعابهم واستنفاد طاقاتهم تكريساً لهذه الأنظمة واخفائها وتغييبها لحقائق هذه الأوضاع. والمؤسف أن هذا لا تقوم به الأنظمة العربية فحسب بل تمارسه كذلك بنشاط كبير في ظل هذه الأنظمة مختلف القوى الامبريالية العالمية وخاصة الأميركية باسم مكاتب الخبرة ومراكز الأبحاث والمعونات والبعثات العلمية.

والقلة من المثقفين العرب هم القابضون على الجمر، تمسكاً بوعيهم ومعارفهم العلمية ومبادئهم الوطنية والقومية والثورية، والمنخرطون بمستويات متفاوتة وفي مواقع مختلفة في النضال بالفكر والابداع والعمل العلمي من أجل تغيير هذه الأوضاع المتردية. على أنه ليس بالنضال الثقافي وحده، أو نشر الثقافة الثورية وحدها - على الأهمية البالغة لذلك. يتحقق التغيير المنشود. وليس المثقفون وحدهم كمثقفين هم القوة[33] الاجتماعية القادرة على تحقيق هذا التغيير بل لا حماية ولا تطوير للثقافة كثقافة، بالعمل الثقافي وحده.

وإذا كان الثقافي يعاني من وطأة واستبداد السياسي المهمين الراهن. فلا خلاص للثقافي ولا تحرير له إلاّ ببديل سياسي يحمل رؤية ثورية للسلطة والمجتمع. ولهذا فلا سبيل للمثقفين كي يقوموا بدور ايجابي فعال في التغيير المنشود، بغير الانخراط في النضال السياسي، بغير «الانغراس في رحم المجتمع المدني وتجسيد المثقف الجماعي» على حد تعبير محمد برادة، أي بغير الارتباط بقضايا الجماهير وحركتها والالتزام بالعمل التنظيمي السياسي. إن التنظيم السياسي هو المثقف الجماعي بحق كما يذهب إلى ذلك غرامشي. إن المشاركة في العمل السياسي[35] الثوري المنظم هو أرقى مشاركة للمثقف في تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود. إن انخراط المثقف في العمل السياسي المباشر قد يسقطه أحياناً في الايديولوجيا العملية، في الشعارية والتسييس المسطح والتكتيكات الآنية. وهي إشكالية واردة دائماً ولا حل لها إلاّ بالوعي بها

والنضال للسيطرة عليها والتخلص منها.

إن السياسة الجادة تحتاج للثقافة الجادة والثقافة الجادة لا حياة ولا تطوير لها بغير سياسة جادة كذلك.

على أن الانخراط في العمل السياسي الحزبي ليس شرطاً لمشاركة المثقفين مشاركة فعالة في التغيير المنشود، بل هناك مستويات مختلفة للمشاركة، مثل تغذية روح النقد وممارسته بشجاعة، وإشاعة العقلانية في المجتمع، وتنمية الانتاج المعرفي العلمي، والابداعي والتصدي بحسم للأفكار الرجعية واللاعقلانية وإنشاء المؤسسات الفئوية والثقافية المختلفة المستقلة عن نفوذ وهيمنة السلطات والهيئات الأجنبية والنضال من أجل إرساء قواعد الديمقراطية وحماية حقوق الانسان الأساسية، والحرص على المشروعية العقلانية في ممارسة السلطة لوظائفها ومهامها، فضلاً عن الارتباط بحركة الجماهير والتعرف على همومها وخبراتها. إن مشاركة المثقفين في النضال لتحقيق هذه الأهداف والواجبات المختلفة هي اسهام جليل بغير شك في تنمية النضال وصولاً إلى الأهداف الثورية المنشودة. إلّا أن العمل السياسي المنظم سيظل دائماً هو الضمان الأساسي لتوحيد هذه الجهود المختلفة، والقوة الدافعة الموجهة لها في الطريق الصحيح.

إن الأسئلة العملية الكبيرة التي يحتدم بها الواقع لا يمكن حلها حلاً كاملاً في مجال الوعي[36] وحده، أو حلاً جزئياً متناثراً هنا وهناك، بل لا بد من حل عملي شامل لها في مجال الحياة الواقعية نفسها. هذا هو معنى العمل السياسي كضرورة حاسمة للتغيير والتجديد الثقافي المعرفي الاجتماعي عامة.

الحواشي

(1) عنوان مقال للدكتور سيد ياسين. انظر مجلة قضايا عربية. فبراير 1980.

(2) محمود أمين العالم: المثقفون والسلطة. مجلة الصور (10 مارس 1967) كتاب «معارك فكرية». دار الهلال. الطبعة الثانية ـ 1970 ـ صفحة 295-304.

(3) محمد حسنين هيكل: أزمة المثقفين. 1961 ـ القاهرة، ص 14-15.

(4) المرجع والموضع نفسه.

(5) تقرير المنظمة العربية لحقوق الانسان عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي ـ القاهرة 1987، ص 18.

(6) حمزة مصطفى: المثقف والسلطة: مجلة المنار. مايو 1987. باريس. وان عاد بعد ذلك في مقاله إلى ابراز التداخل بين الدلالتين.

(7) A. Gramsci: Gramsci dans le Texte; Edition Sociale; p. 602, (1975).

(8) المراجع السابق، ص 599.

(9) أحمد صادق سعد: ندوة الانتلجنسيا العربية. القاهرة: 28-31 مارس 1987 (بحث: اشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري).

ولعل هذا المفهوم حول المثقف المصري عبر الطبقي يلتقي مع مفهوم عبدالله العروي عن المثقفين في كتابه «ثقافتنا على ضوء التاريخ ـ الدار البيضاء ـ 1984». نقرأ هذه الفقرة «إن المثقفين العرب يكونون جماعة مستقلة نسبياً عن المجتمع وموحدة لأنها تحمل ثقافة مشتركة مجردة من عوامل التميز المحلية والزمنية. ويرى وضوح هذا في المؤتمرات العربية الراهنة حيث تلغى المميزات فتنفصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية» صفحة 174.

(10) التغيير الاجتماعي والبنية الاجتماعية مقال في مجلة الدراسة الاجتماعية ـ عدد (1986) 2 دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة.

(11) غرامشي، المرجع السابق ذكره، صفحة 597.

(12) مثل مفاهيم الزمان والمكان والأثير في فيزياء نيوتن مثلاً التي تمتلىء بدلالات تشبيهية انسانية ولاهوتية. (راجع في هذا الفصل من كتاب «فلسفة المصادفة» محمود أمين العالم. دار المعارف. 19.

(13) مثل الاختلاف الايديولوجي في تفسير مبدأ «عدم التحديد» في الفيزياء المعاصرة (المرجع السابق).

(14) في المشهد العاشر من مسرحية «جاليليه» تعرض الجوقة لأغنية جديدة منتشرة عنوانها «النظام الرهيب والأفكار المخيفة الخاصة بالسنيور جاليليو جاليليه عالم الطبيعة» ويقول منشد الجوقة في بعض المقاطع:

لما انتهى الرب القدير من خلق الدنيا
على الشمس نادى وإليها أصدر أمرا
بأن ترسل ضؤها حولنا وهي تدور
وهكذا جعل منها خادماً مطيعاً
. . . . . .

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة
في السماء كما في الأرض
فحول البابا يدور الكرادلة
وحول الكرادلة يدور الأساقفة
وحول الأساقفة يدور الأمناء
وحول الأمناء يدور الأباء
وحول الآباء يدور الصناع
وحول الصناع يدور الخدم
وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون
هذا أيها السادة الطيبون هو النظام
النظام الإلهي العظيم
. . . . . .

ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها السادة الطيبون
. . . . جاء الدكتور جاليليو
فألقى بعيداً بالكتاب المقدس ثم صوب منظاره
وألقى على الكون العظيم نظرة
وللشمس قال: ابقي في مكانك
سيدير الاله الخالق
كل شيء على خلاف ما فعل
آه. . . أيتها السيدة! حول خادمتك
ستدورين منذ الآن
الخ. . . الخ

راجع حياة «جاليليه» ترجمة بكر الشرقاوي. دار الفارابي 1981 ـ صفحة 137-138.

(15) عبدالله العروي: مفهوم الدولة ـ ص 148 ـ الدار البيضاء ـ 1981.

(16) ابن خلدون: المقدمة، ص 638 ـ الجزء الثاني ـ تحقيق د. علي عبدالواحد وافي. الطبعة الثانية ـ لجنة البيان العربي ـ 1966.

(17) المرجع السابق، صفحة 687.

(18) Louis Altusser: Positions Editions socials, pp. 80-83, 1976.

(19) المرجع السابق، ص 83.

(20) J. Belkhir: Les Intellectuels et le Pouvoir Ed. Anthropos, p. 190, 1981.

(21) رغم تولي بعض المثقفين المتخصصين مراكز قيادية في المجتمع وكانت لهم نسبة عالية في الوزارات في تاريخ مصر فيما قبل ثورة 1952، فإن السلطة الفعلية كانت دائماً لكبار ملاك الأراضي.

راجع: محمد اسماعيل علي: دور المثقفين في التنمية السياسية. جزء أول (صفحة 174 وما بعدها) القاهرة 1985.

(22) كان الأزهر مقراً للعديد من مهام السلطة حيث كان مركزاً رئيسياً للاعلام تتل فيه الأوامر والمنشورات الرسمية. كما كان مقراً لعدد من دواوين الحكم. فالقاضي وعامل الخراج يمارسان وظائفهما في ذلك المسجد». عن كتاب «الأزهر جامعاً وجامعة» لعبدالعزيز الشناوي نقلاً عن كتاب دور المثقفين في التنمية السياسية» السابق ذكره ص 71-72. وما زال الأزهر مصدراً رئيساً من الفتاوى التي تصبغ المشروعية الدينية على كثير من السياسات الرسمية.

(23) «نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا ومؤسس البكالوريا ومنشىء المدارس العلمية العليا. كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة فجعله تابعاً للدولة... واضح أن التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد إذ يمد كل هذه الهيئات بالمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين» عبدالعروي ـ مفهوم الدولة ـ المرجع السابق ذكره ـ صفحة 70.

(24) قد نختلف كثيراً مع ميشيل فوكو في مفهوم السلطة، وطبيعة العلاقة بينها وبين المعرفة، ولكن تبقى في كتاباته كثير من النقاط والملاحظات والاستنتاجات المهمة حول هذه العلاقة. راجع في هذا خاصة كتابه La Volanté de Savoir وكتابه Surveiller et punir وكتاب المفكر الفرنسي g. Deleuse عن M. Foucault. Les Editions de Minuit, 1986.

(25) لعل هذا هو المعنى الذي قصده نادر الفرجاني بقوله «كل المثقفين خاضعون داخل السلطة بالمعنى العام» والذي قصده كذلك طاهر لبيب بقوله «أغلبية أهل المعرفة لا يمكن أن يكونوا إلاّ داخل سلط يولدون في مؤسساتها ويتعيشون منها ويمونون فيها. هم فكرياً وايديولوجياً في ثقافة السلطة يمارسون سلطة ثقافية «وهو المعنى كذلك الذي قصده غسان سلامة بقوله» أصبح هناك صعوبة لأن تكون مثقفاً خارج الأطراف السياسية القائمة». مجلة المستقبل العربي ـ مايو 1983. راجع ندوة المثقفون والسلطة. مجلة المستقبل العربي ابريل 1985 ـ بيروت، وندوة «المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع» حلقة الرباط الدراسة (4 ـ 5 مايو 1985).

(26) سعد الدين ابراهيم: تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب منتدى الفكر العربي. عمان ـ الأردن ـ ورقة عمل مقدمة للاجتماع السنوي الأول للهيئة العامة للمنتدى بتاريخ 23 نيسان 1984.

(27) صدرت القوانين الأساسية التي جسدت سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر التي مثلت تحولاً خطيراً في سياسة مصر الاقتصادية من مجلس الوزراء، وكان لأنور السادات والمجموعة الاقتصادية في مجلس الوزراء دور كبير في اصدارها. ولعب مجلس الشعب، كما لعبت الأحزاب دوراً محدوداً في ذلك. أما الدور البارز في اصدارها والترحيب بها فكان دور جماعة أصحاب المصالح (جمعية رجال الأعمال وغيرها) والقوى الخارجية. راجع في ذلك: أماني قنديل: صنع السياسات العامة في مصر: 1974-1981) ـ رسالة مخطوطة.

(28) الطاهر لبيب: ندورة المستقبل والسلطة. مجلة المستقبل العربي ـ ابريل 1985.

(29) أمين عز الدين: هل يتمرد الخبراء العرب. مجلة المستقبل العربي سبتمبر 1983. ولعل غسان سلامة يلتقي مع هذا الرأي في قوله «أفضل دور للمثقف من السلطة الآن أن يدير للسلطة قفاه ويوجه خطابه للناس وليس للسلطة». مجلة المستقبل العربي مايو 1983.

(30) عبداللطيف اللعبي: مجلة المثقف العربي وإشكالية السلطة ـ مجلة الطريق اللبنانية ـ صفحة 90 ـ فبراير 1984.

(31) المرجع السابق، ص 90-91.

(32) غسان سلامة: المرجع السابق. مجلة المستقبل العربي ـ مايو 1983.

(33) ولعلي أختلف في هذا اختلافاً جذرياً مع د. نديم البيطار الذي ينسب الثورات أساساً إلى المثقفين عامة، ويرى أن كل ثورات القرن العشرين نفسها لم تكن ثورات بورليتارية بل ثورات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها. وقد رد حليم بركات على هذا رداً بليغاً. ففي رأيه «أن المثقفين لا يمكن أن يحققوا الثورة والمجتمع الثوري بالنيابة عن الطبقات الكادحة وبمعزل عنها ودون مشاركتها». ويذكر أن هذا هو أحد الأخطار الفادحة لما يسميه بالاشتراكية العربية. راجع ندوة الانتلجنسيا العربية المذكورة سابقاً.

(34) محمد برادة: المثقف والسلطة ـ المستقبل العربي ـ ابريل 1985.

(35) حمود العودي: المثقفون في البلاد النامية: عالم الكتب. القاهرة. يتخذ الأستاذ العودي في كتابه هذا الانتماء للعمل السياسي المنظم وممارسته من خلال الأحزاب السياسية المحظورة وغير المحظورة كمقياس لثورية المثقفين، بل لمجرد ثقافتهم وخاصة في الخبرة اليمنية. ولكن هذا المقياس قد لا يجوز تعميمه تعميماً حرفياً على المثقفين عامة في مختلف البلدان النامية.

(36) أو حتى يتجلى هذا الوعي في صورة نقد لا يمس جذور هذه الأسئلة العملية، ولعل هذا ما عناه «معاوية» بقوله المشهور «إنني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا».